« La lumière de l'islam vient de Côte d'Ivoire »: Le dynamisme de l'islam ivoirien sur la scène ouest-africaine et internationale[1]

Marie Miran

[paru dans la *Revue canadienne des études africaines*, 2007, vol. 41, n° 1]

Summary

Until recently, Côte d'Ivoire mostly appeared as marginal and subaltern on West Africa's Islamic scene. This was due in part to Islam's minority status — no longer a demographic but still a political reality — and the lack of visibility of Sufi orders. By contrast, since the 1990s Ivorian Muslim society and its distinctive "reformist" religious culture, represented by a "modern" élite in Abidjan, are becoming increasingly influential in the subregion and beyond. This article explores the socioeconomic, political, and cultural processes behind this transformation as well as the shifting interface between the local and global in Ivoirian Islam. Specific attention is devoted to international migration to Côte d'Ivoire, as the many and mostly Muslim West African immigrants have sometimes played a role of cultural translators in the transmission of Ivorian reformist ideas and modes of community organizations abroad. Out-migration of Ivorian Muslims to the West and particularly to the United States is also considered. The article further explores why the Ivoirian reformist élite first sought to interact with international Islamic organizations based outside the Arab world and Iran and how exchanges of ideas with Muslims based in the West shaped its development in deeply original ways. These movements of people and ideas have contributed to the local dynamism of Ivoirian Islam and its growing transnational influence in French-speaking West Africa and the African Muslim Diaspora in the United States. The conclusion situates this globalization of Ivorian Islam in historical perspective.

Résumé

La Côte d'Ivoire a longtemps fait figure de pays marginal et d'importance secondaire sur la scène islamique ouest-africaine, du fait notamment du statut minoritaire de l'Islam -- une réalité qui se situe désormais moins au plan démographique qu'au plan politique -- et de la discrétion des ordres soufis. De manière contrastée, depuis les années 1990, la société musulmane ivoirienne et sa culture religieuse « réformiste », portée par une élite « moderne » centrée sur Abidjan, gagnent progressivement en influence dans la sous-région et au-delà. Cet article explore les processus socioéconomiques, politiques et

---

[1] Une permière version de ce papier a été présentée lors de la conférence « Internationalisation du religieux: réseaux et espaces en Afrique », organisée par l'Institut d'études de l'islam et des sociétés du monde musulman (IISMM), EHESS, Paris, mars 2001. Je remercie Jean Schmitz à qui je dois l'idée de cet article.

culturels à l'œuvre dans cette transformation, ainsi que l'interface entre le local et le global dans l'Islam ivoirien. Les migrations internationales vers la Côte d'Ivoire sont l'objet d'une attention particulière, dans la mesure où les nombreux immigrants ouest-africains, pour la plupart musulmans, ont pu jouer à l'étranger un rôle de traducteurs culturels dans la transmission des idées et du modus operandi *propres aux réformistes ivoiriens. L'émigration de musulmans ivoiriens en Occident et en particulier aux Etats-Unis est aussi prise en compte. L'article se demande en outre pourquoi l'élite réformiste ivoirienne s'est efforcée de nouer des contacts avec des organismes islamiques internationaux basés hors du monde arabe et de l'Iran et comment les échanges avec les musulmans d'Occident ont marqué son développement de manière décisive et originale. Ces mouvements d'hommes et d'idées ont contribué au dynamisme local de l'Islam ivoirien et à son rayonnement transnational en Afrique de l'Ouest francophone et dans les milieux de la diaspora africaine musulmane aux Etats-Unis. La conclusion situe cette mondialisation de l'Islam ivoirien dans une perspective historique.*

Introduction

L'évolution de la Côte d'Ivoire musulmane au cours du dernier demi-siècle et plus spécifiquement de sa position sur l'échiquier islamique ouest-africain et international, est tout à fait remarquable. Aux alentours de l'indépendance en effet, la société musulmane de Côte d'Ivoire, minoritaire démographiquement, faiblement encadrée par les confréries, peu engagée dans la sphère publique et diminuée par des clivages ethno-régionalistes ou nationalistes, était porteuse de cultures religieuses de rayonnement essentiellement local qui paraissaient sclérosées et peu en prise sur la modernité aux yeux de la jeunesse urbaine. De fait, les musulmans ivoiriens évoluaient alors dans « une situation de seconde zone »[2], dans l'ombre et à la périphérie des communautés des pays majoritairement islamisés de la sous-région. A l'inverse, depuis les années 1990 cette société musulmane connaît un rayonnement grandissant, au point de s'être donnée en modèle à nombre de musulmans vivant dans les Etats voisins et d'avoir fait d'Abidjan l'un des centres intellectuels islamiques les plus influents d'Afrique de l'Ouest. Le rôle pan-régional dont s'est investi la Côte d'Ivoire musulmane a trait à l'islam non-soufi — mais non anti-soufi — de tendance « moderniste » ou « réformiste », dont la fluidité et la flexibilité révèlent au demeurant l'ambiguïté de ces catégorisations (Loimeier 2003). Cet islam tend à gagner du terrain un peu partout, surtout dans les centres urbains, y compris dans les pays traditionnellement dominés par les confréries (Larkin and Meyer 2006). L'importance de l'influence réformiste ivoirienne ne doit pas être exagérée pour autant car elle n'a pas l'exclusivité. Reste que l'évolution de la place et du rôle de la nébuleuse réformiste ivoirienne sur la scène nationale et internationale se présente, toutes proportions gardées, comme un véritable renversement de situation. Le moufti d'origine malienne cheikh Tidjane Ba (décédé en 2001), *khalifa* de la tijânniyya et premier grand rénovateur de l'islam à Abidjan, parlait à ce propos de « miracle » (Ba 2000: 78).

[2] Expression d'un membre de l'élite musulmane d'Abidjan: archives de la Communauté musulmane de la Riviera (CMR), cassette audio d'une conférence donnée par Mouhamed Kamara sur le thème « L'islam en Côte d'Ivoire », Séminaire international de formation des responsables d'associations musulmanes (SIFRAM), Abidjan, 1994.

Mohammed Lamine Kaba, Guinéen d'orientation « wahhabite » ou « sunnite » et autre figure historique de la scène réformiste du pays, attestait pour sa part:

> « Il ne fait aucun doute que l'islam ait fait un bond en Côte d'Ivoire par rapport au Mali et à la Guinée. La génération montante en Côte d'Ivoire est la plus pieuse de toute la sous-région. C'est un changement qui dépasse tout entendement quand on compare la situation à celle des années 1960 »[3].

Avant la déflagration des troubles politiques de la fin des années 1990, cheikh Aboubacar Fofana, figure de proue du réformisme consensuel ivoirien, jadis proche des « sunnites », aujourd'hui qadiri et depuis 2006 moufti et grand cheikh des imams de Côte d'Ivoire, affirmait encore :

> [les musulmans de] « tous les pays de la sous-région nous envient: au Mali, au Burkina, en Guinée, tout le monde prend la Côte d'Ivoire maintenant, en matière d'organisation, comme exemple »[4].

Un délégué nigérien d'une conférence islamique tenue à Abidjan en 1994 déclarait même:

> « Nous assistons au lever du soleil à l'Ouest. La lumière de l'islam vient de Côte d'Ivoire. Votre pays a changé de cap et joue le rôle de leader »[5].

Cet article se propose d'explorer le pourquoi et le comment de ce rayonnement ivoirien sans précédent. Plus spécifiquement, il s'interroge sur les répercussions des influences réformistes ivoiriennes hors des frontières de Côte d'Ivoire. Une attention particulière est accordée aux migrations internationales au cours desquelles circulent (entre autres) hommes, femmes et idées. La Côte d'Ivoire occupe une place privilégiée sur la carte des réseaux migratoires dans la mesure où elle est à la fois terre d'accueil d'immigrés en provenance de toute l'Afrique de l'Ouest — Burkinabés en tête, mais aussi Maliens, Guinéens, Nigérians, Nigériens, Sénégalais, Ghanéens, etc. — et société productrice d'émigrés — à destination de l'Europe et de plus en plus, de l'Amérique du Nord. L'article s'efforce en outre de montrer comment l'élite réformiste de Côte d'Ivoire a su capter des idées et attirer à elle des organisations islamiques venues de l'extérieur, en particulier des Etats-Unis. Ces échanges ont contribué au dynamisme local de l'islam ivoirien et par suite, à son influence à l'étranger. La conclusion questionne les ruptures présentes et les continuités historiques de la participation de l'islam ivoirien aux phénomènes du transnationalisme religieux et de la globalisation[6] du monde musulman contemporain.

---

[3] Entretien avec Mohamed Lamine Kaba, Abidjan/Williamsville, 5 septembre 2001.

[4] Archives de l'Association des jeunes musulmans de Côte d'Ivoire (AJMCI): cassette audio, intervention d'Aboubacar Fofana lors du dîner-débat sur le thème « Islam et construction nationale en Côte d'Ivoire », 31 décembre 1995.

[5] Déclaration du représentant de la délégation venue du Niger: archives de la Communauté musulmane de la Riviera (CMR) sur le SIFRAM 1994.

[6] A l'instar d'Amselle (2000), j'utilise le vocable anglicisé « globalisation » comme synonyme de « mondialisation ».

I. Une modernité bien comprise: le renouveau de la société musulmane et de la culture religieuse islamique en Côte d'Ivoire postcoloniale

C'est à compter du début des années 1970 et de manière plus accentuée depuis la fin des années 1980 que la culture religieuse islamique et la société musulmane de Côte d'Ivoire ont été profondément redéfinies et recomposées. Le phénomène ivoirien de revivalisme islamique n'est pas unique en son genre: il s'inscrit dans le cadre des grandes mutations qui affectent mondialement la religion et la communauté musulmanes depuis ces décennies. Mais en Côte d'Ivoire postcoloniale, il a pris forme dans un contexte socio-économique, politique et culturel bien particulier, qui a donné à ce réveil religieux une tonalité et des configurations originales.

Après l'indépendance, une forte croissance économique, qualifiée de miracle ivoirien, a rapidement transformé le pays et tout particulièrement sa zone méridionale, où se concentraient la richesse et le marché du travail. Face à ce Sud dynamique, la savane septentrionale et les pays voisins du Nord stagnaient dans un sous-développement relatif. De fait, dans la continuation du mouvement enclenché à l'époque coloniale mais avec plus d'ampleur, ces régions servirent de réservoirs de main d'œuvre, alimentant les migrations et l'urbanisation du Sud ivoirien. L'émergence de la mégapole abidjanaise en est un produit dérivé. Quoique les flux de l'immigration se soient ralentis dans le sillage de la crise économique qui frappa la Côte d'Ivoire à partir des années 1980 puis de la crise politique à partir des années 1990, la proportion d'étrangers dans le pays est restée élevée: officiellement 26% de la population totale en 1998 (Dembélé 2002). Jusqu'au déclenchement de la guerre civile en septembre 2002 tout au moins, la Côte d'Ivoire a par ailleurs conservé une position régionale prééminente en terme à la fois de richesse économique et de moteur du développement de l'Ouest africain.

Au cours des années 1960-70, la situation économique et socio-culturelle des musulmans qui résidaient dans le Sud ivoirien et tout particulièrement à Abidjan a progressivement évolué. La généralisation de l'accès au système éducatif de type moderne, laïque, gratuit et de langue française, fut, pour ce groupe, un formidable vecteur de mobilité sociale. De plus en plus d'étudiants musulmans décrochaient des diplômes qui leur donnaient accès aux emplois de direction du secteur public ou privé et aux professions libérales, c'est-à-dire aux métiers « de cadres et d'intellectuels » selon la formule en vogue en Côte d'Ivoire. Le changement n'était que limité dans la mesure où la majorité démographique musulmane restait confinée dans le secteur informel au bas de l'échelle sociale, mais il était crucial en ce qu'une nouvelle classe moyenne et supérieure de musulmans apparut, qui s'élargit considérablement dans les années 1980-90. C'est de ces rangs qu'émergea peu à peu la nouvelle élite réformiste, dont les membres poursuivaient des formations professionnelle et religieuse dans le monde arabe ou en Occident. Mieux intégrée au secteur moderne de l'économie ivoirienne, cette bourgeoisie urbaine de « marabouts en cravate »[7] ne partageait ni les problèmes ni les aspirations de la masse musulmane. Ainsi fut-elle conduite à reconsidérer toute la question des conceptions et de la gestion de l'islam dans le pays, précipitant l'avènement d'une « modernité islamique » à l'ivoirienne[8] (laquelle ne résume toutefois pas, en dépit de ses

---

[7] L'expression est du journaliste et réformiste ivoirien Ladji Sidibé: *Relations islamo-chrétiennes, Bulletin de liaison*, n° 47, mai 1986 (entretien reproduit dans Sidibé 1987).

[8] Pour une critique éclairante de l'idée de modernité alternative et plus largement de l'utilité analytique du concept de modernité, voir Cooper 2005, 113-149. L'expression de « modernité islamique » est ici reprise dans la mesure où elle est une revendication de l'élite musulmane d'Abidjan.

prétentions avouées, les expressions plurielles et contrastées de l'islam à travers le pays et particulièrement en dehors des grandes villes; voir par exemple Launay 1992, LeBlanc 1999, 2000 et 2006). Selon la définition proposée par Vassiriki Touré, l'un des fondateurs de la première association islamique représentant cette nouvelle élite réformiste, c'est après la création, en 1975, de l'Association des élèves et étudiants musulmans de Côte d'Ivoire (AEEMCI) qu'

> « On parlera alors d'islam moderne, entendu comme la prédication de cette religion en langue française de façon rationnelle en milieu scolaire et universitaire, ce qui était inédit, même dans les pays traditionnellement musulmans »[9].

Parce que le secteur économique moderne était plus développé en Côte d'Ivoire que dans les Etats voisins du Nord et parce que les traditions islamiques, plus faiblement enracinées que dans la zone de savanes, y offraient moins de résistance à l'affranchissement de la jeunesse musulmane scolarisée, cette transformation de l'islam parut plus marquée dans le Sud ivoirien qu'au Burkina Faso, en Guinée, au Mali, au Niger, voire même qu'au Sénégal, où étaient nées les premières associations réformistes de la sous-région francophone (Loimeier 1994, 2000, Gomez-Perez 1997). Il importe toutefois de souligner que la jeunesse réformiste ivoirienne s'inscrivait dans le prolongement non seulement des premières générations de réformistes et de wahhabites ouest-africains des années 1950 (Kaba 1974, Triaud 1979, Brenner 1997 et 2000, Miran 1998) mais aussi des prédicateurs traditionnels, dont la formation, ancrée dans une forme héréditaire de charisme propre au soufisme, intégrait le souci d'une constante régénération de l'islam (Wilks 1968, Launay 1992, Miran 2000b, Loimeier 2003, Soares 2005).

Par ailleurs, jusqu'à l'aube du XXIe siècle, la Côte d'Ivoire a connu une stabilité politique qui a longtemps assuré une paix sociale relative. Passée la période dite des faux complots (1963-71) qui s'accompagna d'une dérive autoritaire du régime et d'une restriction des libertés d'association et d'expression, le climat social fut plutôt favorable au développement de l'islam comme des autres religions. Comme se souvenait Mohamed Lamine Kaba: « Au plan politique, on ne nous empêchait pas de répandre l'islam ou l'enseignement arabe »[10]. Certes, le président Félix Houphouët-Boigny, catholique et pro-occidental, avait une méfiance viscérale envers les pays arabo-islamiques propagateurs d'idéologie religieuse et il s'était régulièrement opposé au transfert de pétrodollars dont auraient pu bénéficier les musulmans ivoiriens. Mais dans la mesure où cette politique et la personne même du chef de l'Etat n'étaient pas ouvertement contestées, les musulmans ivoiriens conservaient leur droit de parole. Tidjane Ba rappelait à propos des émissions musulmanes, diffusées de manière hebdomadaire à la télévision nationale à partir de 1977:

> « L'émission a dérangé beaucoup de personnes parce qu'on y disait beaucoup de choses. Avec le recul, je m'aperçois maintenant que sur certaines questions, nous étions allés très loin. L'honnêteté nous oblige, cependant, à reconnaître qu'à aucun moment nous n'avions été rappelés à l'ordre aussi bien par les responsables de la télévision que par le gouvernement » (Ba 2000: 32).

---

[9] Archives de la CMR: document sur l'histoire de l'AEEMCI rédigé par Vassiriki Touré, 2001. Tous mes remerciements à Moussa Touré de la CMR pour m'y avoir donné accès.

[10] Entretien avec Mohamed Lamine Kaba, Abidjan/Williamsville, 5 septembre 2001.

En dépit des efforts et des moyens que le régime investit pour coopter le leadership de la communauté musulmane ivoirienne, cette dernière sut éviter de se soumettre collectivement à ses directives politiques. Aussi conserva-t-elle sa liberté de pensée et une certaine marge de manœuvre dans ses activités, ce qui était loin d'être toujours le cas au Burkina, en Guinée, au Mali ou au Niger.

La Côte d'Ivoire se caractérise en outre par sa pluralité religieuse, la position longtemps minoritaire de l'islam et l'influence de l'Eglise catholique et de plus en plus, des églises protestantes, notamment pentecôtistes, sur tout le secteur religieux, particulièrement au niveau organisationnel. Parce que l'islam était loin d'être la seule culture du pays et qu'il était même dominé par d'autres cultures religieuses, essentiellement le christianisme, plus visible, plus organisé, plus riche et plus proche du pouvoir, être musulman en Côte d'Ivoire n'était pas une réalité allant forcément de soi. C'est ce qu'Aboubacar Samassi, imam de la Riviera III à Abidjan, a qualifié de « situation d'adversité culturelle »[11]. Les musulmans ivoiriens, s'ils ne voulaient pas voir l'islam se dissoudre en particularismes « folkloriques » ou voir les leurs se faire absorber par des référents universels plus puissants, devaient donc, au nom de ce qu'ils considéraient leur religion, s'imposer vis-à-vis d'autrui et en définitive, vis-à-vis de l'Etat. La jeunesse musulmane scolarisée à l'avant-garde de cette prise de conscience dut alors affronter la question de la spécificité de l'islam (et non pas de telle ou telle tendance sectaire ou variante géographique de l'islam), en soi et en relation aux autres cultes. Cette réflexion sur la signification de l'appartenance à l'islam précipita un processus de reformulation identitaire, normalisant l'interprétation du dogme, pour servir de plus petit commun dénominateur au plus grand nombre.

Le fait de situer cette identité islamique dans la sphere publique pour se faire reconnaître comme acteurs musulmans en tant que tels était une relative nouveauté en Côte d'Ivoire. A l'instar des pays de la sous-région à majorité musulmane, ce positionnement reflétait le lent processus d'engagement de la société musulmane envers l'Etat, colonial puis post-colonial (Launay et Soares 1999). A la différence des régions où l'islam prospérait à l'écart de la compétition religieuse et n'apparaissait pas existentiellement menacé, ce positionnement musulman dans la sphère publique s'articulait aussi à l'Eglise et au christianisme, en termes de compétition mais aussi de dialogue et d'échange inter-culturel (pour un parallèle en pays yoruba, voir Reichmuth 1996; sur la portion du corridor Abidjan-Porto Novo, voir Miran 2005). L'organisation de l'Eglise catholique, ses activités caritatives, ses modalités d'auto-présentation, son usage de la langue coloniale et des langues vernaculaires ainsi que ses techniques missionnaires ont fortement influencé l'élite musulmane dans son entreprise de restructuration de la communauté sur un mode non-traditionnel. Les églises protestantes et prophétiques qui concurrencent localement et souvent frontalement le catholicisme et l'islam depuis une quinzaine d'années ont contribué à nourrir plus avant la réflexion prospective de l'élite réformiste (Miran 2000a, Loimeier 2005, Larkin and Meyer 2006).

La position minoritaire de l'islam dans le pays s'est donc muée en avantage comparatif pour les musulmans ivoiriens. Elle rend compte de leur dynamisme et de leur capacité à se réinventer dans les circonstances changeantes du temps présent. Contre les divisions à même de l'affaiblir, la communauté musulmane ivoirienne a réussi à s'unir davantage (quoique imparfaitement), dans le respect des différentes origines des

[11] Cassette audio en vente libre: conférence de l'imam Aboubacar Samassi sur le thème « Islam et adversité culturelle » (n.d., avant 1996).

musulmans et des différentes approches de l'islam. En dépit de risques toujours possibles d'un réveil des tensions, la collaboration entre sunnites et soufis, traditionalistes et modernistes dans le cadre du réformisme a permis en partie de tourner la page des conflits communautaires intra-musulmans des années 1950 et 1970. A l'inverse, nombre de pays majoritairement islamisés, Sénégal en tête, restent traversés par des clivages entre différentes confréries ou à l'opposition (quoique en voie d'apaisement) entre confréries et mouvements réformistes ou sunnites. L'approche explicitement moderne, libérale et tolérante de l'islam ivoirien a attiré à lui en retour de nombreux convertis, venus des religions traditionnelles mais aussi du christianisme, issus non seulement de milieux défavorisés mais aussi, de plus en plus, de la bourgeoisie urbaine. L'islam est ainsi en passe de devenir la religion majoritaire de la Côte d'Ivoire. L'enracinement local et l'impact social de ce dynamisme islamique sont aujourd'hui une évidence: la guerre civile ne les a pas entamés (Miran 2006 a et b).

Bien qu'une certaine usure à l'endroit de l'élite dirigeante ait miné l'enthousiasme populaire des débuts, une majorité de musulmans vivant en Côte d'Ivoire soutient toujours la grande fédération islamique qu'a fondée l'élite réformiste à Abidjan au début des années 1990, composée d'une structure laïque, le Conseil national islamique (CNI, 1993) et d'une structure *stricto sensu* religieuse, le Conseil supérieur des imams (COSIM, fondé en 1988, reconnu en 1991)[12]. La création du CNI-COSIM fut l'aboutissement d'un long processus de réorganisation communautaire dont les prémisses remontent à 1975 avec la mise en place de l'Association des élèves et étudiants musulmans de Côte d'Ivoire[13]. L'AEEMCI avait pour vocation de regrouper tous les élèves et étudiants musulmans du pays, qu'ils soient scolarisés dans les systèmes islamique, chrétien ou laïque. En pratique, l'association était et est restée dirigée par les jeunes francophones des instituts d'éducation non-islamiques et a servi de plateforme pour sensibiliser et former cette jeunesse à l'islam. Depuis 1983, l'AEEMCI organise tous les étés un séminaire de formation islamique qui accueille une moyenne de 500 à 900 participants venus des quatre coins du pays et des Etats voisins.

En 1982 naissait la Communauté musulmane de la Riviera (CMR), du nom du sous-quartier résidentiel le plus huppé de la commune de Cocody à Abidjan. Opérant sur un mode officieux pour éviter tout dérapage politique, la CMR a permis le ralliement au mouvement réformiste des hauts cadres et intellectuels musulmans de la capitale économique. Elle a joué un rôle majeur, avec l'appui de l'Amicale des anciens de l'AEEMCI, comme foyer de réflexion et d'expérimentation réformistes. C'est à la CMR en particulier qu'on entendit parler pour la première fois de comités de gestion des mosquées dotés de compte en banque, de salariat des imams, de rationalisation de l'action

[12] Bien évidemment, la création du CNI-COSIM ne signifie pas que la compétition et les divisions intra-musulmanes aient entièrement disparu: des organisations concurrentes se sont créées sur la scène nationale avant et après le tournant des années 1990, comme le Conseil supérieur islamique (CSI, reconnu en 1982), la Confédération islamique de développement (CID, fondée vers 1996) — proches du régime d'Henri Konan Bédié, ces deux associations ont perdu de leur importance après le coup d'Etat de Robert Gueï de décembre 1999 -— le Front de la oumma islamique (FOI, créé en 1995) ou l'association Al Coran (créée vers 1998) — deux associations proches du régime de Laurent Gbagbo. En dépit de certaines faiblesses du CNI-COSIM, sa prééminence sur ces dernières formations est incontestable. Voir Gary-Tounkara 2005 et Miran 2006a.

[13] Une première expérience d'organisation des jeunes musulmans ivoiriens avait d'abord été tentée en 1972 sous le nom de Jeunesse estudiantine musulmane (JEM), sur le modèle de la JEC catholique. La reconnaissance officielle de l'AEEMCI ne fut obtenue qu'en 1979.

sociale islamique et plus généralement d'efficacité du travail islamique. La CMR servit aussi de modèle d'organisation aux jeunes cadres et intellectuels d'Abidjan qui voulaient former des communautés de quartier dans les villes de province où ils avaient été mutés. Ainsi la culture religieuse réformiste, formée et reformulée en grande partie à Abidjan, était-elle transmise vers l'intérieur, où son enracinement était aussi fonction de ses capacités à générer des initiatives locales.

En 1988 furent créées trois nouvelles associations bien ciblées: le susmentionné Conseil supérieur des imams (COSIM), aspirant à regrouper tous les chefs religieux, toutes tendances islamiques confondues; la Ligue islamique des prédicateurs de Côte d'Ivoire (LIPCI), rassemblant les prêcheurs de toutes formations et obédiences, et l'Association des jeunes musulmans de Côte d'Ivoire (AJMCI)[14], regroupant la jeunesse musulmane non-scolarisée. Ces associations, qui fonctionnèrent d'abord de manière informelle, furent reconnues officiellement après l'ouverture démocratique de 1990. Par la suite, d'autres associations spécialisées virent encore le jour, dont le Secours médical islamique (SEMI), l'Organisation des établissements d'enseignement confessionnel islamique de Côte d'Ivoire (OEECI), l'Association des femmes musulmanes de Côte d'Ivoire (AFMCI), le Conseil national pour l'organisation du pèlerinage à La Mecque (CNOPM) ou plus récemment l'influente Union des cadres musulmans de Côte d'Ivoire (UCAMCI).

La fédération que constituait le CNI-COSIM entendait parachever la réorganisation de l'ensemble de la société islamique nationale en coordonnant des associations complémentaires ciblant d'une part, les diverses catégories socio-culturelles de la population musulmane et de l'autre les divers besoins de cette population. Le CNI assurait en outre la représentation des musulmans ivoiriens auprès de l'Etat et des acteurs internationaux. Le CNI refusait néanmoins d'entrer dans le jeu politique de conquête du pouvoir et se portait garant, aux côtés des autres rassemblements confessionnels, de la laïcité de l'Etat. De manière significative, le CNI, guidé par les religieux du COSIM, se concevait comme le cadre dans lequel « l'islam [pourrait réaliser son] projet de société »[15], en participant et en infléchissant le développement global de la société nationale. Implicitement, le CNI entendait donc jouer un rôle similaire à celui de l'Eglise, en tant que tête pensante de la religion et acteur engagé dans son environnement social au nom d'une foi agissante (Miran 2006a).

II. A la croisée des chemins: les « réseaux » de l'islam ivoirien en Afrique occidentale francophone

Comment la société réformiste ivoirienne, avec sa culture religieuse et son mode d'organisation relativement originaux, en est-elle venue à servir de modèle de référence à un nombre croissant de musulmans ouest-africains? Comment le Sud ivoirien, jusqu'alors plutôt récepteur d'influences islamiques régionales, s'est-il mis à refléter son propre dynamisme en direction de la zone soudano-sahélienne? Pour comprendre ce rayonnement, il faut d'abord se pencher sur le rôle de relais joué par les migrations internationales.

---

[14] L'AJMCI ne prit ce nom qu'en 1992. En 1988, elle s'appelait le Comité islamique de coordination (CIC).
[15] Aboubacar Fofana dans *Le Républicain Ivoirien*, 28 septembre 1996.

La plupart (environ trois-quarts) des ressortissants étrangers installés en Côte d'Ivoire depuis l'indépendance sont de confession islamique. Nombre d'entre eux, notamment ceux nés en pays d'accueil, ont connu les mêmes changements économiques et socio-culturels que leurs coreligionnaires ivoiriens. De fait, dans les rangs des jeunes musulmans scolarisés et des cadres et intellectuels à l'origine des associations qui formèrent le CNI-COSIM, le critère de la nationalité n'avait aucune pertinence. Les musulmans animés d'un même militantisme religieux ont collaboré quelles que soient leurs origines. Le cosmopolitisme de la communauté réformiste de Côte d'Ivoire n'a jamais fait problème (le facteur ethnique, régional et national a par contre été source de divisions dans les milieux musulmans « traditionalistes » et wahhabites). Les frontières entre les deux groupes sont d'ailleurs devenues floues: nombre d'étrangers ont été naturalisés alors que la nationalité de nombreux Dioula ivoiriens a été mise en cause, depuis la mort d'Houphouët, par la politique xénophobe de l'ivoirité du régime d'Henri Konan Bédié, puis par la politique ethnonationaliste d'« autochtonie » du régime de Laurent Gbagbo (*Politique africaine* 2000, 2003, *Afrique contemporaine* 2000, 2003, Le Pape et Vidal 2002, Banégas 2006, Marshall-Fratani 2006).

Un nombre difficile à estimer mais apparemment non-négligeable d'immigrés ou de fils d'immigrés qui avaient été militants dans les associations islamiques ivoiriennes sont rentrés dans leurs pays d'origine à la suite de l'enlisement de la crise économique et politique ivoirienne. A ces immigrés s'ajoute le groupe des étudiants internationaux venus se former en Côte d'Ivoire et repartis dans leur pays. Souvent, ces jeunes diplômés et ces migrants de retour ont cherché à reproduire chez eux l'expérience réformiste vécue en Côte d'Ivoire. Ainsi exportent-ils directement le modèle de sociabilité et d'organisation islamiques « à l'ivoirienne », à la manière dont les cadres passés par la CMR à Abidjan ont diffusé la formule dans les villes de province. En outre, un petit nombre d'invités ouest-africains venus participer à des séminaires, des conférences ou des congrès organisés par l'une ou l'autre des associations réunies sous l'égide du CNI-COSIM — comme par exemple le séminaire annuel de formation islamique de l'AEEMCI, qui n'a pas perdu de son attrait depuis 1983 — ont découvert sur place avec admiration l'organisation des musulmans ivoiriens, qu'ils essaient ensuite de stimuler dans leurs pays respectifs. Il arrive que ces représentants de communautés ouest-africaines reviennent en Côte d'Ivoire pour se former aux idées et aux méthodes des associations réformistes ivoiriennes ou invitent chez eux leurs coreligionnaires ivoiriens pour qu'ils assistent à l'implantation locale de leur modèle associatif. Comme le disait un imam d'Abidjan: « On a influencé les autres parce que la Côte d'Ivoire est un carrefour »[16]. Carrefour économique, la Côte d'Ivoire est ainsi devenue une plaque tournante des influences réformistes à l'échelle de la sous-région.

Bien évidemment, l'exportation du modèle réformiste ivoirien ne signifie en rien que ce dernier se soit implanté en milieu étranger. La compétition est grande avec les structures locales d'encadrement islamique. Des responsables musulmans ivoiriens sont allés jusqu'à se demander si leurs associations, fruits d'une histoire et de réalités locales particulières, étaient même exportables. Tidjane Ba commentait:

[16] Entretien avec Ibrahim Bredji, imam de la MACA, Abidjan/Cocody, 6 septembre 2001.

> « Un imam de Bamako nous avait approché à ce sujet [les imams d'Abidjan à propos du COSIM]. S'étant inspiré de nos statuts, il s'est proposé de reproduire la même chose au Mali. Il m'a avoué par la suite n'avoir pu réunir une seule fois les imams de la ville de Bamako » (Ba 2000: 77)[17].

Reste que l'aura de la culture religieuse réformiste ivoirienne, ne serait-ce que sur un plan symbolique, est indéniable auprès de certaines catégories socio-culturelles de musulmans ouest-africains. Ces catégories correspondent à celles des élites ivoiriennes, à savoir les jeunes francophones scolarisés dans le système éducatif officiel, les diplômés du monde arabe et les professionnels urbains bien intégrés à l'économie moderne. Les tenants de l'islam non-soufi semblent également influencés de manière privilégiée par les associations ivoiriennes.

Aussi n'est-il pas surprenant de constater que les associations dont se sont le plus inspirés les musulmans hors de Côte d'Ivoire sont l'Association des élèves et étudiants musulmans (AEEMCI) – qui est aussi de loin la plus ancienne – et l'Association des jeunes musulmans (AJMCI). C'est d'abord et avant tout le modèle d'organisation que proposent ces associations qui est emprunté, avec son appareil juridique, son mode de gestion voire sa constitution programmatique. Le nom même de l'association ivoirienne est souvent repris à la lettre. Ainsi s'est-il créé au Sénégal une Association des élèves et étudiants musulmans du Sénégal (AEEMS), qui côtoie diverses autres associations estudiantines islamiques, confrériques et réformistes (Villalon 1999: 137). Vers 1985, les élèves et étudiants musulmans du Burkina se dotaient d'une AEEMB (Cissé 1994: 396-406). Vers 1988, ceux de Guinée créaient leur AEEMG. L'AEEMCI influença également le mouvement de jeunesse du Mali (Ligue islamique des élèves et étudiants du Mali ou LIEEMA) et du Bénin (Association culturelle des élèves et étudiants musulmans du Bénin ou ACEEMUB). Plus récemment s'est créée une AEEMT au Togo. En Afrique centrale, l'AEEMCI avait incité un groupe de jeunes Gabonais à organiser, dès leur retour du séminaire de Korhogo en 1985, une association qui prit le nom d'Association des jeunes musulmans du Gabon (AJMG)[18].

Quant à l'AJMCI, on retrouve son modèle, sous divers noms, au Bénin, au Burkina, au Cameroun, au Gabon, en Guinée, au Mali, au Niger, au Sénégal et au Togo. Les associations du Mali et du Sénégal auraient d'ores et déjà pris une certaine ampleur[19]. Toutes ces organisations sont loin de n'être qu'un simple prolongement des structures ivoiriennes: leurs histoires sont aussi irréductibles et individuelles. Mais la filiation avec la Côte d'Ivoire, fut-elle devenue essentiellement étymologique et imaginaire, n'est pas reniée.

Par ailleurs, lors du séminaire de l'AEEMCI qui s'est tenu à Divo en 1992, une réunion préparatoire a eu lieu qui conduisit à la mise sur pied de l'Organisation de jeunesse musulmane en Afrique de l'Ouest (OJMAO)[20]. Son assemblée constitutive se tint au Burkina-Faso en août 1993. Moussa Sangaré, un Ivoirien, en fut le premier

---

[17] Un COSIM fut également mis en place au Burkina en 2000 lors d'une tournée de deux grands imams ivoiriens, Aboubacar Fofana et Djiguiba Cissé: entretien avec Kounadi Koné du CNI, Abidjan/Aghien, 13 août 2001.

[18] Archives de l'AEEMCI: télex du président de l'AJMG à l'AEEMCI et autres documents, août-novembre 1985.

[19] Le responsable de l'association malienne est un docteur qui a su canaliser des fonds d'origine arabe pour financer un hôpital et des campagnes de vaccination. Entretien avec le secrétaire permanent de l'AJMCI à Abidjan, Moktar Sissoko, Abidjan/Treichville, 31 août 2001.

[20] *Plume Libre* [journal de l'AEEMCI], 11, septembre 1992.

président[21]. Conçue comme un forum de discussion et de rencontre, l'organisation ne semble toutefois pas très opérationnelle faute de moyens[22].

A un niveau moins formel, Aboubacar Fofana et Djiguiba Cissé, deux grands imams d'Abidjan et hauts responsables du CNI-COSIM, ont apporté leur contribution directe au développement du réformisme au Burkina Faso et au Niger, par le biais d'enregistrements d'émissions islamiques à la radio et à la télévision de ces pays[23]. Des cassettes vidéo des émissions islamiques passées à la télévision ivoirienne et des cassettes audio de la traduction en dioula d'une partie du Coran réalisée par Djiguiba Cissé, circulent aussi au Mali, au Burkina, au Niger et jusqu'au Canada.

Une autre institution a joué un rôle majeur dans le rayonnement de la Côte d'Ivoire musulmane en Afrique de l'Ouest: le Séminaire international de formation des responsables d'associations musulmanes. Le SIFRAM est une émanation de la Communauté musulmane de la Riviera. Organisé tous les étés depuis 1991[24] dans la commune de Yopougon à Abidjan, le séminaire est une grande rencontre internationale qui réunit entre 150 et 200 responsables d'associations et de communautés musulmanes, venus de toute la Côte d'Ivoire et de l'Afrique de l'Ouest[25] pour écouter des conférenciers ivoiriens et étrangers. Le SIFRAM ayant rencontré un franc succès dès ses débuts, il a attiré d'éminents intervenants d'Afrique, du monde arabe et d'Europe, au nombre desquels Olivier Carré (1994), Djibo Amani (1994), Hani Ramadan (1998) et Tariq Ramadan (1999). Les objectifs assignés au séminaire sont de

> « favoriser les échanges entre responsables d'associations pour renforcer leur fraternité, [d']initier les séminaristes aux techniques modernes de gestion (marketing, mise en place d'un budget, etc.), [de] les former sur un plan théologique, [d']étudier les problèmes de leadership [et d']enseigner la connaissance et la maîtrise de l'environnement des musulmans de Côte d'Ivoire et des pays frères »[26].

Comme l'écrivait plus prosaïquement un journaliste de la presse ivoirienne en 1998: « Le SIFRAM est un cadre élaboré pour servir de passerelle entre les associations musulmanes nationales et celles qui existent à travers le monde »[27]. Partant du principe qu'une fois formés, les participants deviennent à leur tour des formateurs pour retransmettre les acquis du séminaire aux autres membres de leurs organisations, le

[21] *Le Médiateur* [bulletin de liaison de l'AJMCI], 1, août 1994; *Fraternité Matin*, 29 août 1994.
[22] Entretien avec Dijguiba Cissé, Abidjan/Riviera, 20 août 2002.
[23] De 1990 à 1996, Fofana et Cissé se sont rendu tous les six mois au Burkina et au Niger pour l'enregistrement de ces émissions. Par la suite, leurs visites se firent moins régulières mais non moins fréquentes. Cissé rapportait que dans ces deux pays, on le prenait pour un fils du pays ! Entretien avec Djiguiba Cissé, Abidjan/Riviera, 20 août 2002. Au cours du seul été 2002, Fofana fit deux grandes tournées au Burkina Faso, où il donna plus d'une dizaine de conférences. Entretien avec Aboubacar Fofana, Abidjan/Riviera, 18 août 2002.
[24] Jusqu'en 2002, seuls deux SIFRAM n'ont pas eu lieu: en 1995, à cause des problèmes politiques et en 1997, à cause d'un problème de calendrier. Il fut décidé en 2001 que le SIFRAM n'aurait plus lieu qu'un an sur deux, en alternance avec le Colloque international des musulmans de l'espace francophone (CIMEF, voir ci-après). Le déclenchement de la guerre civile n'a ensuite plus permis (jusqu'en 2007 tout au moins) la tenue de ce forum en Côte d'Ivoire.
[25] Les participants réguliers sont le Bénin, le Burkina Faso, la Centrafrique, le Congo, le Mali, la Mauritanie, le Niger, la Guinée, le Togo et le Sénégal. Le Nigeria n'a participé qu'une seule fois.
[26] Archives de l'AJMCI: document relatif au SIFRAM 1991.
[27] *Le Jour*, 27 août 1998.

SIFRAM a ainsi contribué à faire connaître la réflexion et les méthodes ivoiriennes en Afrique de l'Ouest et au-delà.

Un constat s'impose: les « réseaux » informels internationaux que tisse le réformisme ivoirien depuis la fin des années 1980 ne se déploient que dans l'espace francophone, quoique des efforts aient aussi été dirigés vers le monde anglophone. En janvier 1992, Abidjan accueillit par exemple l'assemblée constitutive de la *West African Muslim Youth League* (WAMYL), dont les statuts avaient été préparés par le Nigeria[28]. Djiguiba Cissé, imam du Plateau à Abidjan, personnalité charismatique, titulaire d'un diplôme de traduction anglais-arabe-français de l'Université du Roi Abdel Aziz d'Arabie Saoudite, par ailleurs responsable de la cellule de communication et des relations extérieures du CNI, anime tous les jeudis soir à la radio nationale — et depuis novembre 2001, sur la FM islamique *Al Bayane* qu'il dirige — une émission islamique en anglais dirigée vers les musulmans ghanéens, libériens et nigérians résidant en Côte d'Ivoire (dont nombre étaient employés des grands organismes internationaux basés à Abidjan avant la guerre). En pratique cependant, les liens sont ténus avec les musulmans du Nigéria et quasi-inexistants avec ceux du Ghana. D'aucuns réformistes parlaient d'un « barrage linguistique »[29]. Ainsi les musulmans ghanéens d'Abidjan, au demeurant peu nombreux, tendent-ils à socialiser avec les Hausa avec qui ils communiquent en anglais et plus encore en hausa, la *lingua franca* des musulmans du Ghana. Ils prient dans la mosquée hausa de Treichville et ils ne militent pas dans les associations ivoiriennes. Il n'y a pas non plus d'invités en provenance du Ghana et rares sont ceux qui viennent du Nigéria lors des SIFRAM et des séminaires de l'AEEMCI ou des autres associations (Miran 2005). Par contre, les relations sont étroites avec les musulmans de l'ex-Afrique occidentale française, relations soudées par des liens historiques (passé pré-colonial et colonial), des liens de langue et de culture (mandingue et français), des liens par l'école (nombre d'Ivoiriens sont passés par les *madrasa* du Mali) et des liens forgés dans l'immigration. La CMR a même été à l'origine d'un nouveau type de rencontre islamique, le « Colloque international des musulmans de l'espace francophone » dont la première édition s'est tenue à Grand Bassam en août 2000. Le CIMEF a réuni des participants venus de 16 pays francophones d'Europe et d'Afrique[30]. Objectifs déclarés: faire se

> « côtoyer au sein d'une même plate-forme de réflexion et d'échanges » (…) « des cadres associatifs ou des intellectuels musulmans engagés dans les différentes régions de l'espace francophone », parce qu'ils « sont confrontés à de nombreux défis communs qui nécessitent la concertation, l'échange et le débat. Qu'il s'agisse de l'éducation, de la formation, de la question de la laïcité, de l'élaboration du discours islamique en langue française et de bien d'autres thèmes encore, les chantiers de réflexion ne manquent pas » (CIMEF 2001).

Sous la houlette de Tariq Ramadan, alors islamologue à l'Université de Fribourg — il avait participé au SIFRAM 1999 — les actes du colloque ont été publiés en 2001 sous le titre *Les musulmans francophones. Réflexions sur la compréhension, la terminologie, le discours*. Pour cause de troubles politiques ivoiriens, les éditions 2002, 2004 et 2006 du CIMEF se sont tenues respectivement à Cotonou, à Niamey et à Ouagadougou, sur les thèmes « La scène internationale, le discours islamique et les

---

[28] *Attaïeb* [bulletin de la communauté musulmane d'Abobo à Abidjan], n° 2, février-mars 1992.
[29] Entretien avec des responsables de l'AEEMCI, Abidjan/Cocody, 14 août 2001.
[30] Belgique, Bénin, Burkina Faso, Cameroun, Congo, Côte d'Ivoire, France, Gabon, Guinée, Ile de la Réunion, Mali, Maurice, Niger, Sénégal, Suisse et Togo.

expériences d'une éducation adaptée », « Les musulmans: entre textes et contextes » et « De l'islamophobie au clash des civilisations ». Quoique le secrétariat du CIMEF soit désormais basé en France, le colloque, qui reste piloté par la CMR, a favorisé le rayonnement international des musulmans de Côte d'Ivoire. Un festival des arts et de la musique religieuse islamiques, co-organisé par la CMR, Tariq Ramadan et le musicien britannique Yusuf Islam (ex-Cat Stevens) aurait dû se tenir à Abidjan en décembre 2002: le coup d'Etat manqué de septembre en décida autrement. En 2005, la CMR avait également en projet la création à Abidjan d'une université islamique pilote, l'« Institut imamal international d'Afrique » ou « 3I Afrique », pour former de futures générations d'imams africains, en arabe et en français, tant aux disciplines théologiques qu'au contexte local des sociétés dans lesquelles elles seront amenées à exercer[31]. S'il voyait le jour (la Banque islamique de développement a donné son accord de principe pour le financement), un tel projet renforcerait encore le rôle islamique d'avant-garde qu'entend jouer Abidjan sur la scène pan-régionale.

III. « S'ouvrir au monde »: les sources d'influence de l'islam ivoirien, entre monde arabe et Occident

Depuis les années 1970, la Côte d'Ivoire occupe une place très discrète dans les réseaux et instances de la coopération panislamique intergouvernementale. L'assistance technique et financière qu'ont reçue les musulmans ivoiriens, sunnites ou wahhabites compris, n'égale en rien celle dont ont bénéficié le Sénégal, le Mali, le Burkina, la Guinée, le Niger ou même le Ghana. La Côte d'Ivoire fait donc figure de parent pauvre de l'Afrique de l'Ouest pour le monde arabo-islamique. Le statut longtemps minoritaire des musulmans au plan démographique, leur position politique toujours subordonnée et jusqu'au milieu des années 1980, les divisions intra-musulmanes et la faiblesse de leurs organisations, expliquent en partie cela. Plus encore, cette situation est le résultat d'un blocage politique durable orchestré par les plus hauts responsables de l'Etat, au premier rang desquels Houphouët-Boigny lui-même. Si le président ivoirien ouvrit son pays à la manne pétrolière au milieu des années 1970, l'expérience fut de courte durée. A compter du début des années 1980, le régime a opposé son veto à l'entrée des capitaux arabo-islamiques et les quelques projets pour lesquels des musulmans ivoiriens avaient obtenu des financements conséquents de la Banque islamique de développement ont été annulés. Rien n'est plus symptomatique de la méfiance d'Houphouët à l'égard du monde arabe que son refus obstiné d'établir des relations diplomatiques avec l'Arabie Saoudite. Ce n'est qu'en 1993, à la veille de sa mort, qu'il concéda l'ouverture d'une représentation officielle de la Côte d'Ivoire à Riyad (et qu'en 2002 que les Saoudiens furent autorisés à ouvrir une représentation permanente à Abidjan). A la fin des années 1990, la Banque islamique de développement souhaitait établir son siège ouest-africain à Abidjan. Le pouvoir faisant traîner la demande, de guerre lasse, la BID s'est installée en Guinée puis au Mali.

Il faut noter cependant que depuis l'arrivée au pouvoir de Laurent Gagbo en octobre 2000, un changement voire un renversement s'est fait jour dans les relations extérieures de la Côte d'Ivoire avec le monde arabe et l'Iran. C'est le gouvernement Gbagbo qui a en effet sollicité et approuvé en 2001 l'adhésion de la Côte d'Ivoire à

[31] Entretiens avec Moussa Touré et Abdul Karim Cissé de la CMR, Abidjan/Bonoumin, 13 septembre 2005 et avec Mokodou Thiam, président de la CMR, Abidjan/Bonoumin, 28 juin 2006.

l'Organisation de la conférence islamique (OCI), à la BID et à l'Organisation islamique pour l'éducation, la science et la culture (ISESCO)[32]. Des opérations commerciales et de coopération intergouvernementales ont été conclues avec, entre autres, le Qatar et l'Iran. Ces ouvertures ne traduisent toutefois aucune sympathie islamique en tant que telle, le régime Gbagbo s'étant au contraire illustré pour sa politique d'exclusion à l'endroit des Dioula, des gens du Nord, des musulmans nationaux et étrangers. Soucieux d'éviter l'ire du pouvoir, le CNI-COSIM s'était donc bien gardé de formuler de telles demandes. Ces gestes d'ouverture signalent de fait le seul pragmatisme d'un régime soucieux de solliciter de nouveaux bailleurs de fonds dans le contexte d'une raréfaction de l'aide en provenance de la France et de l'Union européenne. Ils s'apparentent à la récente offensive diplomatique de la Côte d'Ivoire envers la Chine et la Russie[33].

Sur la scène arabo-islamique internationale, les musulmans ivoiriens furent donc longtemps tenus à l'écart par cette situation politique. Mais à moyen terme, elle a constitué un défi positif qui les a encouragé à compter sur leurs propres forces et a nourri leur inventivité dans la recherche de soutiens islamiques alternatifs. L'élite réformiste d'Abidjan a ainsi su capter l'attention d'organisations islamiques étrangères non-gouvernementales, au premier rang desquelles figure, pour sa contribution décisive à la CMR, la Fondation SAAR-USA. C'est une organisation fondée par le mécène milliardaire saoudien, Suleiman Abdul al-Aziz al-Rajhi, basée à Herndon, dans l'Etat de Virginie aux Etats-Unis, près de Washington[34]. Cette fondation œuvre aux progrès de l'islam dans le monde en investissant auprès de communautés ciblées dans des entreprises génératrices de revenus devant permettre, à terme, l'autofinancement des activités religieuses. Dans ce dessein, elle assure la formation de ses interlocuteurs musulmans aux techniques de gestion et de marketing, tant sur les plans économique que religieux. Un document privé de la CMR rappelle la rencontre avec les responsables de la Fondation SAAR à Abidjan vers 1987:

> « L'un de nos principes de base [à la CMR], c'était d'éviter autant que faire se peut toute aide provenant des pays arabes car, à cette époque, les autorités politiques ivoiriennes y étaient réfractaires. (…) C'est par le frère Ayo Patel [Zambien d'origine indienne] et sur recommendation d'Aboubacar Fofana que la CMR a rencontré Ahmad Toutoundji [Américain d'origine kurde], l'un des responsables de la fondation SAAR des USA qui accompagnait dans la sous-région le richissime saoudien Souleymane Radji. Cette fois, nous avons accepté la collaboration car la fondation SAAR avait la nationalité américaine »[35].

Ce fut le Dr Oumar Kasule, d'origine ougandaise, qui assura la coordination entre le siège aux Etats-Unis et la Fondation SAAR-Côte d'Ivoire, qui, après un blocage politique de trois ans, fut agréée officiellement en 1990, en même temps que le multipartisme (entre temps, la CMR assura l'intérim). Afin de financer divers projets, dont un ambitieux « complexe scolaire ultramoderne »[36] à Grand Bassam devant aller de la maternelle au secondaire et enseigner le programme officiel dans un cadre islamique,

---

[32] *Fraternité Matin*, 5 février et 7 juin 2002.
[33] Entretiens avec Ibrahim Sy Savane, Abidjan/Riviera, 19 août 2002 et Moussa Touré, Abidjan/Zone 4, 17 août 2002.
[34] La fondation SAAR-USA aurait été malmenée après les événements du 11 septembre 2001: Stephen Schwartz, « Wahhabis in the Old Dominion: What the federal raids in Northern Virginia uncovered », *Weekly Standard*, 8 avril 2002, volume 7, n° 29.
[35] Archives de la CMR: document sur l'histoire de la CMR, rédigé par Vassiriki Touré, 2001.
[36] Idem.

la Fondation SAAR-CI se lança dans divers investissements industriels, agro-alimentaires et immobiliers. Par la suite, la première crise du Golfe en 1990 et la chute des prix des loyers aux Etats-Unis contraignirent la Fondation SAAR-USA à se désister de ses engagements ivoiriens. Les entreprises furent vendues et le complexe scolaire ne vit jamais le jour. Les relations avec l'ONG islamique américaine, quoique brèves, furent néanmoins fructueuses, comme le soulignait le document pré-cité:

> « La collaboration avec la Fondation SAAR a permis à la CMR de s'inspirer non seulement d'un modèle moderne et efficace dans le travail islamique mais également de s'ouvrir au monde »[37].

Des membres de la CMR effectuèrent des voyages de formation aux Etats-Unis aux frais de la Fondation SAAR-USA (et par la suite aux frais du *Secretary of State* américain au titre du *International Visitor Leadership Program*[38]). De ces voyages est né le projet d'une colonie de vacances islamique en Amérique pour les enfants âgés de 8 à 17 ans, sur la base d'une participation des parents n'excédant pas le prix du billet d'avion à un prix négocié avec Air Afrique (la Fondation SAAR-USA couvrait le reste). La deuxième et dernière édition de cette colonie s'est étendue aux enfants de trois autres pays de la sous-région. La fondation SAAR-USA et un responsable américain de l'*International Islamic Federation of Student Organizations* (IIFSO, basée à Washington D.C.) jouèrent par ailleurs un rôle clé dans la conception du SIFRAM. Aussi quand à la fin des années 1990, le CNI créait son premier site internet (http://www.cni.ci), il en plaçait simultanément un deuxième sur un serveur aux Etats-Unis (http://www.cni-usa.net, devenu http://www.cnicosim.com puis http://www.cnicosim.org). Ces influences islamiques ont joué un rôle décisif dans la formation des élites réformistes abidjanaises et par la suite, dans le dynamisme des associations ivoiriennes en Afrique de l'Ouest. Dans une certaine mesure, Abidjan a servi de relais dans la circulation de concepts et d'idées islamiques transnationaux, réactualisés au gré des réalités africaines[39].

IV. D'Abidjan à New York: la communauté musulmane ivoirienne aux Etats-Unis

Si la Côte d'Ivoire accueille sur son sol un fort contingent d'immigrés, elle produit aussi, en moindre nombre, des émigrés qui, pour la plupart, s'expatrient hors d'Afrique noire. Les musulmans ivoiriens vivant dans le monde arabe (Arabie Saoudite, Egypte, Maroc, etc.) y sont partis pour étudier. Même si leur séjour peut s'étendre sur une décennie ou plus, leur intention est en général de rentrer au pays. Ils retournent d'ailleurs régulièrement en Côte d'Ivoire au cours des vacances d'été, les bourses d'étude

---

[37] Idem.

[38] Djiguibé Cissé me racontait combien son voyage aux Etats-Unis en 1995 au titre de ce programme l'avait profondément marqué, en raison notamment de sa découverte de la culture politique américaine des relations bi-partisanes, inter-religieuses et inter-raciales: entretien, Abidjan/Marcory, 10 septembre 2005. En juillet 2005, les Etats-Unis ont inauguré leur nouvelle ambassade à Abidjan, désormais leur plus grande représentation diplomatique en Afrique de l'Ouest. Dans le cadre de leur politique de « *religion building* », les Etats-Unis courtisent activement les dirigeants musulmans ivoiriens perçus comme modérés.

[39] J'ai développé ailleurs cet argument, en me penchant sur un concept particulier, la *da'wa*: Miran 2000a. En rien cela n'implique-t-il l'idée, contre laquelle Hanretta s'insurge non sans raison (2005), que l'islam tel qu'il s'est développé localement en Afrique n'est que tributaire d'enseignements venus de l'extérieur: les dynamiques internes ne sont pas moins importantes.

saoudiennes prenant même en charge le coût de ces billets d'avion. Ainsi ont-ils contribué directement à la mise en place et aux activités des associations islamiques ivoiriennes, dans lesquelles ils s'insèrent relativement facilement après leur retour définitif. Les musulmans ivoiriens dans le monde arabe n'ont donc pas senti l'urgence à s'organiser sur place en associations structurées. Deux exceptions concernent les associations des étudiants ivoiriens en Egypte et depuis peu, en Arabie Saoudite.

A l'inverse, les Ivoiriens résidant en Occident y sont partis pour un temps indéterminé. Sur place, ils cherchent à se regrouper pour améliorer leur qualité de vie. Entre autres motivations à l'origine de la formation de nouvelles communautés en contexte d'immigration, la religion occupe une place importante. Or une forte proportion de ces expatriés est de confession musulmane: le présent ne dément pas la tradition dioula de grande mobilité. Relativement homogène au plan religieux (quoique pas au plan de la religiosité), le profil social et éducatif de ces migrants est par contre fort composite. Aux Etats-Unis par exemple, les Ivoiriens musulmans sont concentrés à New York City, Washington D.C., Philadelphie, Detroit et Atlanta. A Washington D.C., de nombreux Dioula ivoiriens sont chauffeurs de taxi (les transports sont traditionnellement une activité dioula). A New York, des femmes sont tresseuses de cheveux dans le quartier sénégalais. Des jeunes, partis à l'aventure, exercent toutes sortes de petits métiers, parfois dans la clandestinité. Mais les Etats-Unis accueillent aussi des musulmans ivoiriens qui sont des intellectuels ou des cadres moyens et supérieurs dans de grandes entreprises et depuis la guerre civile de 2002, des exilés politiques, militaires et civils, au nombre desquels l'influent imam Aboubacar Fofana lui-même (après 4 ans sans fouler le sol ivoirien, Fofana est rentré définitivement à Abidjan en octobre 2006 pour prendre ses nouvelles fonctions de président du COSIM. Son *hijra* américaine n'a fait que renforcer son charisme et sa popularité). La communauté ivoirienne installée aux Etats-Unis est donc socialement plus hétérogène que celle, par exemple, des Sénégalais, fortement concentrés dans le commerce et collectivement moins instruits. Ces différences socio-culturelles n'ont toutefois pas empêché les musulmans ivoiriens d'Amérique du Nord et plus généralement d'Occident d'initier en commun, depuis la fin des années 1980, des rassemblements répondant à leurs besoins et à leurs aspirations spirituels et sociaux. Dans l'ensemble, les résidants outre-Atlantique ont été plus dynamiques que ceux d'Europe et plus particulièrement de France: la conception française de l'Etat et de la laïcité n'encourage pas, en effet, la formation de communautés séparées, que ce soit sur une base nationale, ethnique, religieuse ou autre. La communauté musulmane ivoirienne de New York City offre un exemple intéressant de ce genre d'initiative.

Au début des années 1990, les jeunes Ivoiriens musulmans partis tenter leur chance à New York se retrouvaient de temps à autre au cours de cérémonies familiales, pour lesquelles ils faisaient appel à une chanteuse de tradition mandingue, Matjangue Camara. C'est au cours d'une de ces cérémonies qu'est née l'idée d'organiser collectivement une célébration pour la Nuit du Destin. La première année, les musulmans ivoiriens de New York ont organisé la fête entre eux. Mais pour la deuxième, ils ont fait appel à des intervenants extérieurs. Dès le milieu des années 1990, Aboubacar Fofana venait les entretenir de religion tous les mois de Ramadan. L'une des premières recommandations qu'il donna à ses hôtes fut de se trouver un lieu de culte. Car, aurait-il dit:

« Il ne faut pas être musulman seulement pendant le Ramadan, il vous faut une mosquée pour y prier cinq fois par jour ».[40]

En 1997, les Ivoiriens commencèrent à prier dans un local loué, une ancienne galerie d'art, située sur l'avenue 116 à Harlem. Au début, c'est en son sein que la communauté locale a recruté son imam. Mais en 1998, elle fit venir d'Abidjan pour le seconder Issouf Doumbia, qui avait fait des études à Médine et avait été imam d'une mosquée de Yamoussoukro puis vice-imam de la mosquée de la Riviera III. Ses prêches en français, en dioula et en arabe ont attiré de nombreux Ouest-Africains, dont des Burkinabès, des Guinéens, des Maliens et des Sénégalais, qui pour beaucoup avaient déjà transité par la Côte d'Ivoire. Certains ont été intégrés au comité de gestion de la mosquée. Le pré-sermon en anglais a également retenu l'attention d'un groupe d'Africains-Américains. D'après Issouf Doumbia, 100 à 200 personnes venaient prier dans la mosquée Salam de l'avenue 116 à ses débuts. En 2001, elle en réunissait 500 à 600. Il fut même obtenu le droit d'occuper le trottoir aux heures de la prière du vendredi. Les événements du 11 septembre n'ont pas entamé ce dynamisme et les autorités américaines n'ont pas entravé les activités du groupe. Les principales difficultés de la communauté apparaissent plutôt d'ordre materiel: la cherté du loyer du local (pour l'anecdote, le propriétaire est un juif) et l'éloignement du lieu de culte par rapport au lieu de résidence des fidèles, concentrés dans le Bronx[41].

Six mois après la mise en place de la mosquée Salam, une deuxième mosquée ivoirienne a vu le jour à Manhattan, sur l'avenue 8, dans un ex-hangar. D'après Issouf Doumbia, la mosquée Aqsa serait le produit d'un problème non pas doctrinal mais de personnes, déclenché par un groupe de diplômés ivoiriens du monde arabe: ces derniers, faisant valoir leur ascendant en matière de savoir religieux, entendaient avoir le choix de l'imam de l'avenue 116; ils ont fini par faire scission. Mais cela n'a pas nui au rayonnement de la mosquée Salam et les fidèles des deux mosquées prient ensemble à l'occasion des grandes fêtes. En 2001, un imam ivoirien exerçait par ailleurs dans une mosquée de Washington D.C., plus tard fermée des suites d'une autre querelle intra-musulmane. La même année, les Ivoiriens de Philadelphie achetèrent une ancienne église sur Jirad Avenue pour la transformer en mosquée. Rentré un temps en Côte d'Ivoire, Issouf Doumbia, doté depuis 2003 du statut de réfugié politique, fut appelé pour y seconder l'imam en place. Outre les sermons à la mosquée Salam de West-Philadelphy, il donne aussi des cours de formation religieuse. Comme à New York, la mosquée attire surtout des francophones, Ivoriens et autres africains confondus. Deux petites mosquées ivoiriennes sont aussi apparues récemment à Detroit et à Atlanta[42].

L'exemple de la côte Est illustre bien la connexion qui s'est développée entre l'élite réformiste basée en Côte d'Ivoire et la diaspora ivoirienne d'Occident. A la fin des années 1990, il y avait en Côte d'Ivoire une forte production d'élites islamiques, presque « un trop plein »[43]. Il s'est alors produit un mouvement de jeunes encadreurs réformistes ou aspirants imams vers l'étranger, où ils ont été pris en charge par des communautés désireuses de s'organiser sur place et parfois d'émuler le modèle de la CMR. La relève

[40] Entretien avec Issouf Doumbia, Abidjan/Riveria III, 14 septembre 2001.
[41] Entretien téléphonique avec Issouf Doumbia à Philadelphie, 12 octobre 2005.
[42] Entretien téléphonique avec Issouf Doumbia à Philadelphie, 12 octobre 2005. Pour améliorer son anglais, l'imam Doumbia s'est récemment associé à des Libériens mandinguophones: entretien téléphonique, 1er octobre 2006.
[43] L'expression est d'Ibrahim Sy Savane: entretien, Abidjan/Marcory, 5 septembre 2001.

des formateurs est en passe d'être assurée avec l'émergence d'un nouveau groupe de musulmans ivoiriens instruits, résidant en Occident.

Depuis la fin des années 1990, des responsables du CNI-COSIM — avec à leur tête Aboubacar Fofana, Koudouss Idriss Koné, Djiguiba Cissé, Ousmane Diakité et bien d'autres — ont multiplié les voyages entre la Côte d'Ivoire et les communautés musulmanes ivoiriennes d'Europe et des Etats-Unis. Ces voyages sont l'occasion de conférences et d'opérations de *fund-raising*: ils maintiennent les liens moraux et matériels entre le milieu de l'immigration et la société islamique de Côte d'Ivoire. Ils tentent aussi, avec plus ou moins de succès, de promouvoir le modèle et la vision des réformistes abidjanais sur la scène diasporique internationale.

En septembre 2001, Fofana et Cissé ont passé un mois aux Etats-Unis pour assister les musulmans ivoiriens (et les Ouest-Africains intéressés) à créer « un genre de CNI pour l'Occident »[44], qui prit pour nom la Ligue islamique de la coordination de l'Amérique du Nord (en fait essentiellement active aux Etats-Unis). La principale activité de la LICAN est l'organisation de conventions annuelles qui se sont tenues à Philadelphie en 2001, à Atlanta en 2002, à New York en 2003, dans le New Jersey en 2004, à Washington D.C. en 2005 et dans le Maryland en 2006. Leur objectif immédiat est de faire connaitre la Ligue aux immigrés musulmans ivoiriens et africains. Dans un deuxième temps, la LICAN invite ces derniers à s'organiser sur les plans social et religieux partout où ils résident, en encourageant l'entraide et la coordination entre communautés. La LICAN propose en outre des séances de formation islamique et des conférences sur des thèmes variés traitant de manière privilégiée du contexte légal et social de l'immigration aux Etats-Unis. La présence d'Aboubacar Fofana, basé d'abord à Washington D.C. puis à Philadelphie, a été propice aux débuts de la Ligue: le cheick a servi de guide spirituel aux dirigeants de la LICAN ainsi que de moufti à la communauté musulmane ivoirienne de la côte Est. Issouf Doumbia s'est aussi fortement engagé dans la Ligue: la relève lui a échu. L'importance de la Côte d'Ivoire musulmane dans les réseaux de la diaspora ivoirienne et ouest-africaine outre-Atlantique semble ainsi s'accentuer, même si sa place est encore fragile parce que récente. Les réseaux sénégalais sont plus anciens et mieux établis, mais ils restent divisés par des clivages confrériques que ne connaissent pas les Ivoiriens.

V. Conclusion: permanence et ruptures de l'internationalisation de l'islam ivoirien

Sous bien des aspects, l'histoire récente de la Côte d'Ivoire musulmane s'apparente à un phénomène d'internationalisation du réformisme ivoirien. Le rayonnement de cet islam hors des frontières nationales s'est considérablement intensifié et étendu au cours des deux dernières décennies. Plus encore, les grandes mutations du réformisme ivoirien ont été, en partie, le fruit des défis et de la rencontre avec la mondialisation de l'époque contemporaine, à la fois par l'impact des changements socio-économiques, par la rencontre avec certaines formes politico-culturelles de la modernité « à l'occidentale » et par l'appropriation créative de concepts et modèles islamiques transnationaux.

---

[44] Entretien avec Moussa Touré, Abidjan/Treichville, 6 septembre 2001 et par téléphone, à Abidjan, 21 avril 2004.

Cette internationalisation de l'islam n'est toutefois pas un phénomène nouveau en soi (voir, entre autres, Adas 1993, Schaebler et Stenberg 2004). Ainsi Jean-Loup Amselle questionne-t-il l'originalité de la mondialisation (Amselle 2000 et 2002). Postuler, comme le fait l'anthropologie américaine de la globalisation inspirée des travaux d'Arjun Appadurai (1996), la nouveauté de la mondialisation conduit à enfermer sur elles-mêmes les sociétés du passé, supposées « closes », par opposition aux sociétés prétendument « ouvertes » du présent. Or, affirme Amselle, il n'y a jamais eu dans le passé de sociétés étanches, imperméables aux contacts avec d'autres sociétés ou à leurs influences: c'est tout particulièrement vrai dans le monde musulman. Dans la même veine, Frederick Cooper souligne les limites heuristiques du concept de globalisation, qui pèche par son a-historicité et son postulat d'interconnectivité planétaire illimitée (Cooper 2001, reproduit dans Cooper 2005: 91-112). La globalisation actuelle, affirment ces deux auteurs, est un phénomène qui s'inscrit dans une dialectique de rupture peut-être, mais aussi de continuité avec le passé. C'est ainsi que l'internationalisation actuelle de l'islam ivoirien n'a d'original que les nouvelles formes qu'elle a prises à partir des années 1980-90.

Depuis leur arrivée vers la fin du XIIIe siècle dans la partie nord du territoire de l'actuelle Côte d'Ivoire, les musulmans locaux ont toujours été partie prenante de réseaux et d'espaces dépassant l'horizon de leurs communautés. En dépit de certaines difficultés, la circulation des hommes et des idées s'est en général maintenue. Ainsi la société musulmane et la culture religieuse islamique « ivoiriennes » ont-elles toujours été le produit des tensions fécondes de cette dialectique du local et du global.

Aux temps précoloniaux, les minorités musulmanes commerçantes de la savane ivoirienne, quoique basées au-delà des « frontières » des grands empires soudanais, ne participaient pas moins de la culture islamique d'inspiration mandé qui y était dominante. En témoignent la tradition religieuse dite suwari, l'architecture sahélienne des mosquées ou l'organisation sociale des communautés musulmanes « ivoiriennes ». Aux XVIIe et XVIIIe siècles, après le déclin et la désagrégation de l'empire de Gao, de grands centres intellectuels islamiques tels que Bondoukou, Kong ou Mankono, attiraient même des étudiants de tout le bassin démographique ouest-africain. Le pèlerinage à la Mecque au départ de la région ivoirienne se fit moins rare à partir du XIXe siècle. A la veille de l'arrivée des Français, les foyers de la savane septentrionale, quoique déjà fléchissants, constituaient encore de solides points d'appui pour le rayonnement de l'islam sur un vaste périmètre alentour.

Au tournant du XXe siècle, dans le nouveau contexte politico-économique créé par la colonisation, les musulmans du nord-ivoirien et d'autres régions de l'Afrique occidentale française ont franchi une nouvelle « frontière », à savoir la zone écologique de la forêt, jusqu'alors perçue comme un « mur » pour la progression de l'islam dans l'Ouest africain. Dans l'ensemble, les populations forestières refusèrent la conversion à la religion des « étrangers », terme qui désignait indifféremment à leurs yeux tous non « autochtones », en premier lieu les musulmans, qu'ils soient originaires de la savane ivoirienne ou de contrées plus éloignées. L'islam s'est donc implanté en Basse Côte par le truchement presque exclusif des migrations. Avec les migrants ont aussi voyagé leurs conceptions et pratiques de l'islam. Les confréries mouride et hamawiyya, par exemple, se sont frayées un chemin localement par le biais de migrants en provenance du Sénégal et du Soudan français. En sa capacité de réceptrice d'influences islamiques venues de l'extérieur, la Côte d'Ivoire coloniale, dont le centre de gravité était dans le Sud, s'est ainsi connectée aux divers réseaux de l'islam ouest-africain. Mais sa participation aux

échanges islamiques de la sous-région se fit aussi de manière plus active. Dans le Sud ivoirien en effet, des migrants non-musulmans venus du Nord se sont convertis en grand nombre à l'islam. Les migrations étant souvent circulaires, ceux-ci impulsèrent en retour un début d'islamisation de leurs régions d'origine. Parallèlement, par le jeu des influences réciproques entre migrants musulmans d'origines différentes, un processus d'homogénéisation de la culture religieuse dioula se mit lentement en marche dans les nouveaux centres urbains de la Côte d'Ivoire méridionale. Cette culture plus standardisée influença par la suite, quoique non sans résistance, les communautés plus traditionnelles du Nord (Launay et Miran 2000). Après la seconde guerre mondiale, la Côte d'Ivoire fut encore, aux côtés du Soudan français, de la Guinée et du Sénégal, un théâtre d'activité du wahhabisme, mouvement puritain dirigé par un groupe cosmopolite d'étudiants de retour du monde arabe (Miran 1998).

Comme presque partout en Afrique de l'Ouest, l'accession à l'indépendance fut synonyme de repli de l'islam tant sur le plan national que pan-régional. Ce n'est que dans l'élan du réveil de la religiosité islamique, perceptible dès les années 1970 et patent depuis la fin des années 1980, que la situation évolua de manière significative. Les initiatives du renouveau de l'islam dans le pays et de la création d'associations aussi originales que l'AEEMCI ou plus tard le CNI-COSIM sont venues des musulmans du Sud ivoirien et surtout d'Abidjan, et non des musulmans des savanes septentrionales, plus anciennement islamisés mais plus traditionnels, moins brutalement confrontés aux défis de la modernité et plus conservateurs, moins soumis à la compétition (et à l'influence) du christianisme et moins prosélytes, moins fédératifs. Certes, parmi les grandes figures musulmanes qui résidaient dans les villes du Sud, nombreuses étaient originaires de grandes familles maraboutiques du Nord: il n'y a donc pas eu de cassure. Mais l'identité, la sociabilité et le discours religieux qu'élaboraient les nouvelles élites musulmanes étaient distincts de ceux de leurs aînés. En outre, l'islam prit dorénavant racine dans presque tous les groupes ethniques de la frange équatoriale. Le déplacement des initiatives et de la prépondérance musulmanes du Nord et du Centre du pays vers le Sud, au profit d'Abidjan en particulier, signifiait donc le retournement de l'échiquier islamique national par rapport au passé. De manière similaire, la position de la Côte d'Ivoire sur la carte musulmane ouest-africaine était entièrement redessinée. Pour les mêmes raisons que celles évoquées précédemment, la Côte d'Ivoire qui jusque-là comptait parmi les pays les moins organisés et les moins dynamiques d'Afrique de l'Ouest en matière d'islam, commençait à servir d'exemple aux pays de la sous-région. Les complexes d'infériorité que traînaient les musulmans ivoiriens par rapport à leurs coreligionnaires de Mauritanie, du Sénégal ou du Mali, ont fait place à un sentiment de fierté quant à leur propre islamité, attirant parfois l'admiration de ces derniers. C'est toutefois dans l'espace dioulaphone et francophone que l'influence ivoirienne s'est le mieux déployée. Par ailleurs — fait sans précédent — dans la dernière décennie du XXe siècle, les réseaux de l'islam ivoirien commencèrent à s'organiser en Occident par le biais de l'immigration des musulmans de Côte d'Ivoire hors d'Afrique. Ainsi se sont redessinées les formes de l'internationalisation de l'islam ivoirien à l'époque contemporaine.

L'introduction mettait l'emphase sur l'ampleur des transformations de l'époque post-coloniale. La conclusion rappelle que cette internationalisation s'inscrit aussi dans une dynamique de continuité et de changements dans la longue durée des relations qui lient les musulmans de Côte d'Ivoire à ceux de l'Ouest africain et du reste du monde musulman.

Bibliographie

Adas, Michael, dir. 1993. *Islamic and European Expansion: The Forging of a Global Order*. Philadelphia: Temple University Press.

Afrique contemporaine, 2000. Dossier spécial Côte d'Ivoire, 193.

Afrique contemporaine, 2003. Dossier spécial Côte d'Ivoire, 206.

Amselle, Jean-Loup 2000. « La globalisation: 'Grand partage' ou mauvais cadrage? » *L'Homme*, 156: 207-226.

Amselle, Jean-Loup 2002. « Globalization and the Future of Anthropology. » *African Affairs*, 101, 403: 213-229.

Appadurai, Arjun 1996. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Ba, Tidjane (entretiens avec Mahamadou Kouma, avec la collaboration de Bruno Gnaoulé Oupoh) 2000. *Le Mufti El Hadj Ahmed Tidjani Ba. L'homme et l'érudit*. Abidjan: Editions CEDA.

Banégas, Richard 2006. « Côte d'Ivoire: Patriotism, Ethnonationalism and Other African Modes of Self-Writing. » *African Affairs*, 105, 421: 535-552.

Brenner, Louis 1997. « Becoming Muslim in Soudan français. » In *Le temps des marabouts, Itinéraires et stratégies islamiques en Afrique occidentale française, v. 1888-1960*, sous la direction de J.-L. Triaud et D. Robinson, 467-492. Paris: Karthala.

Brenner, Louis 2000. *Controlling Knowledge. Religion, Power and Schooling in a West African Muslim Society*. London: Hurst and Co.

CIMEF (Colloque international des musulmans de l'espace francophone) 2001. *Les musulmans francophones. Réflexions sur la compréhension, la terminologie, le discours*. Lyon: Editions Tawhid.

Cissé, Issa 1994. *Islam et Etat au Burkina Faso: De 1960 à 1990*. Thèse de Doctorat nouveau, sous la direction de J.-L. Triaud, Université de Paris VII.

Cooper, Frederick 2001. « What is the Concept of Globalization Good For? An African Historian's Perspective. » *African Affairs*, 100: 189-213.

Cooper, Frederick 2005. *Colonialism in Question, Theory, Knowledge, History*. Berkeley: University of California Press.

Cruise O'Brien, Donal 1988. « Charisma Comes to Town. » In *Charisma and Brotherhood in African Islam*, sous la direction de D.C. Cruise O'Brien et C. Coulon, 135-156. Oxford: Clarendon Press.

Dembelé, Ousmane 2002. « La construction économique et politique de la catégorie 'étranger' en Côte d'Ivoire. » In *Côte d'Ivoire. L'année terrible 1999-2000*, sous la direction de M. Le Pape et C. Vidal, 123-171. Paris: Karthala.

Gary-Tounkara, Daouda 2005. « La communauté musulmane et la quête de l'égalité politique dans la Côté d'Ivoire de l'ivoirité (1993-2000). » In *L'Islam politique au sud du Sahara: identités, discours et enjeux*, sous la direction de Muriel Gomez-Perez, 601-620. Paris: Karthala.

Gomez-Perez, Muriel 1997. « Un mouvement culturel vers l'indépendance. Le réformisme musulman au Sénégal (1956-60). » In *Le temps des marabouts, Itinéraires et sratégies islamiques en Afrique occidentale française, v. 1880-1960*, sous la direction de D. Robinson et J.-L. Triaud, 521-538. Paris: Karthala.

Hanretta, Sean 2005. « Muslim Histories, African Socities: the Venture of Islamic Studies in Africa. » *Journal of African History*, 46: 479-491.

Kaba, Lamine 1974. *The Wahhabiyya: Islamic Reform and Politics in French West Africa*. Evanston: Northwestern University Press.

Larkin, Brian et Meyer, Birgit 2006. « Pentecostalism, Islam and Culture: New Religious Movements in West Africa. » In *Themes in West Africa's History*, sous la direction de E. K. Akyeampong, 286-312. Athens: Ohio University Press et Oxford: James Currey.

Launay, Robert 1992. *Beyond the Stream. Islam and Society in a West African Town*. Berkeley, Los Angeles et Oxford: University of California Press.

Launay, Robert et Miran, Marie 2000. « Beyond Mande Mory: Islam and Ethnicity in Côte d'Ivoire. » *Paideuma*, 46: 63-84.

Launay, Robert et Soares, Benjamin 1999. « The Formation of an 'Islamic Sphere' in French Colonial West Africa. » *Economy and Society*, 28, 4: 497–519.

LeBlanc, Marie Nathalie 1999. « The production of Islamic identities through knowledge claims in Bouaké, Côte d'Ivoire. » *African Affairs*, 98, 393: 485-519.

LeBlanc, Marie Nathalie 2000. « From Sya to Islam: Social Change and Identity Among Muslim Youth in Bouaké, Côte d'Ivoire. » *Paideuma*, 46: 85-109.

LeBlanc, Marie Nathalie 2006. « L'orthodoxie à l'encontre des rites culturels. Enjeux identitaires chez les jeunes d'origine malienne à Bouaké (Côte d'Ivoire). » *Cahiers d'études africaines*, 46, 2: 417-436.

Le Pape, Marc et Vidal, Claudine, dir. 2002. *Côte d'Ivoire, l'année terrible 1999-2000*. Paris: Karthala.

Loimeier, Roman 1994. « Cheikh Touré: du réformisme à l'islamisme, un musulman sénégalais dans le siècle. » *Islam et sociétés au Sud du Sahara,* 8: 55-66.

Loimeier, Roman 2000. « L'Islam ne se vend plus: The Islamic Reform Movement and the State in Senegal. » *Journal of Religion in Africa*, 30, 2: 168-190.

Loimeier, Roman 2003. « Patterns and Peculiarities of Islamic Reform in Africa. » *Journal of Religion in Africa*, 33, 3: 237-262.

Loimeier, Roman 2005. « Is there something like 'Protestant Islam'? » *Die Welt des Islams*, 45, 2: 216-254.

Marshall-Fratani, Ruth 2006. « The war of 'Who is Who': Autochtony, Nationalism, and Citizenship in the Ivorian Crisis. » *African Studies Review*, 49, 2: 9-43.

Miran, Marie 1998. « Le wahhabisme à Abidjan: Dynamisme urbain d'un islam réformiste en Côte d'Ivoire contemporaine (1960-1996). » *Islam et Sociétés au Sud du Sahara*, 12: 5-74.

Miran, Marie 2000a. « Vers un nouveau prosélytisme islamique en Côte d'Ivoire: une révolution discrète. » *Autrepart*, 16: 139-160.

Miran, Marie 2000b. « La Tijâniyya à Abidjan, entre désuètude et renaissance; Ou, l'œuvre moderniste d'El Hâjj Ahmed Tijâni Bâ, Cheikh tijâni réformiste en Côte d'Ivoire contemporaine. » In *La Tijâniyya en Afrique subsaharienne. Une confrérie musulmane à la conquête de l'Afrique*, sous la direction de J.-L. Triaud and D. Robinson, 439-467. Paris: Karthala.

Miran, Marie 2005. « D'Abidjan à Porto Novo: associations islamiques, culture religieuse réformiste et transnationalisme sur la côte de Guinée. » In *Entreprises religieuses et réseaux transnationaux en Afrique de l'Ouest*, sous la direction de L. Fourchard, A. Mary et R. Otayek, 43-72. Ibadan: IFRA et Paris: Karthala.

Miran, Marie 2006a. *Islam, histoire et modernité en Côte d'Ivoire*. Paris: Karthala.

Marie, Miran 2006b. « The Political Economy of Islam in Côte d'Ivoire. » In *Politischer Islam in Westafrika. Eine Bestandsaufnahme*, sous la direction de M. Bröning et H. Weiss, 82-113. Berlin: Friedrich Ebert Stiftung et Lit Verlag.

Politique africaine, 2000. « Côte d'Ivoire, la tentation ethnonationaliste », 78.

Politique africaine, 2003. « La Côte d'Ivoire en guerre: dynamiques du dedans et du dehors », 89.

Reichmuth, Stephan 1996. « Education and the Growth of Religious Associations among Yoruba Muslims: The Ansar-Ud-Deen Society of Nigeria. » *Journal of Religion in Africa*, 26, 4: 365-405.

Schaebler Birgit et Stenberg Leif, dir. 2004. *Globalization and the Muslim World. Culture, Religion, and Modernity*. Syracuse: Syracuse University Press.

Sidibé, Ladji 1987. « Visages de l'islam ivoirien. » *Spiritus*, 28, 106: 41-54.

Soares, Benjamin 2005. *Islam and the Prayer Economy: History and Authority in a Malian Town*. Edinburgh: Edinburgh University Press et Ann Arbor: University of Michigan Press.

Triaud, Jean-Louis 1979. « Le mouvement réformiste en Afrique de l'Ouest dans les années 50. » Sociétés africaines, monde arabe et culture islamique, *Mémoires du CERMAA* (INALCO), 1: 195-212.

Villalon, Leonardo 1999. « Generational Changes, Political Stagnation, and the Evolving Dynamics of Religion and Politics in Senegal. » *Africa Today*, 46, 3/4: 129-147.

Wilks, Ivor 1968. « The Transmission of Islamic Learning in the Western Sudan. » In *Literacy in Traditional Societies*, sous la direction de J. Goody, 162-197. Cambridge: Cambridge University Press.